Das Buch Koheleth

und die

Interpolationshypothese Siegfrieds.

Eine exegetische Studie

von

P. Dr. Laue, Lic. theol.,
Kemnitz b. Pritzwalk.

Wittenberg.
P. Wunschmann's Verlag.
1900.

I. Stand der Kritik.

Zu den schwierigsten Büchern des A. T. gehört unstreitig das Buch Kohelet. Schon die altsynagogale Theologie konnte sich vielfach in den Geist des Buches nicht schicken. Erst nach, wie es scheint, zum Teil heftigen Kämpfen setzte sich die Kanonizität des Predigers durch. Schabb 30 a b lesen wir, dass die Weisen versucht hätten, das Buch zu verbergen, weil seine Worte einander widersprächen. Seither kehrt bei allen Auslegern K.'s die Klage über den Mangel einer logischen Disposition und eines klaren Gedankenfortschritts ununterbrochen wieder. Von neueren Exegeten seien in diesem Zusammenhang erwähnt:*) Kleinert, der Prediger Salomo, Gymnasialprogramm, Berlin 1864 p. 22. Es finden sich namentlich — so schreibt er — in den mittleren Kapiteln Spruchreihen, die nur durch den losen Faden einer äusserlichen Ideenassociation miteinander verbunden sind. . . Völlig, so heisst es dann weiter, wird der Zusammenhang unterbrochen durch Spruchgruppen wie 5, 7 ff., und eine Menge neuer Redeanfänge versucht man vergebens zu dem unmittelbar vorhergehenden in ungesuchte Beziehung zu setzen. Delitzsch,**) bibl.

---

*) Ebenso Nowack, kurzgefasstes exegetisches Handbuch VII, p. 188/9. Es fehlt unserm Buch an einem regelmässigen Gedankenfortschritt . . . Zwar nimmt der Verfasser in den ersten Kapiteln einen Anlauf dazu, aber in den späteren findet er sich nicht. Es ist, als sei der Verf. zu unruhig in seiner Gemütsstimmung, (!) als führe ihn der gewaltige Eindruck der Nichtigkeit alles Irdischen immer wieder zu denselben Gedankenkreisen zurück. Auch lässt sich nicht verkennen, dass die Ideenassociation oftmals eine rein äusserliche ist. Vgl. 4, 7 ff.; 7, 10 ff. (Anknüpfung an das Wort Weisheit), 7, 14 ff., wo das Stichwort טוב die Fortführung der Gedanken vermitteln muss u. s. w.

**) Über die Berechtigung der Hypothese, dass das Buch Koh. einen Dialog darstelle, so neuerdings nach dem Vorgange Herders, Eichhorns und anderer, Schenkel, im Bibellexikon 1871, Band III, 554—556, wird später p. 28 das Nötige gesagt werden.

Kommentar IV p. 191 urteilt ähnlich. Nachdem er das Buch Koh. p. 190 als das Hohelied der Gottesfurcht definiert hat im Gegensatz zu Heines Hohelied der Skepsis (man vergl. überhaupt die Schilderung der Individualität Koh's p. 189 ff.), erklärt er: Selbstwidersprüche fänden sich im B. K. allerdings. Sie hatten einen zweifachen Grund. Einesteils sollen sie die Widerspiegelung des sich selbst widersprechenden Thatbestandes sein, den der Verf. konstatiert, — vergl. z. B. 3, 11 mit 3, 12. 13 — eben das ist der Grundton des Buches, dass alles sein „aber“ hat, nur die Gottesfurcht bleibt, nachdem alles Weltliche als vanitas vanitatum abgeschält ist, als Kern ohne Schale übrig, — anderenteils enthält das Buch auch Widersprüche, welche in Gegensätzen bestehen, die der Verf. nicht zu überwinden und nicht auszugleichen imstande ist, vergl. z. B. 3, 2 u. 12, 7. Ungefähr wie Delitzsch urteilt Volck: kurz gefasster Kommentar (Strack, Zöckler) zu den biblischen Schriften VII p. 145. Man hat zahlreiche Widersprüche in dem Buche entdeckt, schreibt er, aber sie lösen sich, wenn man seinen Inhalt so betrachtet, dass man in die natürliche (pessimistische) Betrachtungsweise der Dinge eine andere Gedankenreihe eingreifen lässt, welche ihren Ausgangspunkt in dem Glauben an einen lebendigen, persönlichen Gott hat, welchen der Mensch zu fürchten und mit dessen Willen er sein Thun in Einklang zu bringen und zu erhalten verpflichtet ist. Neuerdings hat Wildeboer im Verfolg seiner früheren Ausführungen (die Litteratur des A. T. p. 429 ff.) den Dualismus K.s, d. h. sein Schwanken zwischen „Theismus“ und „Pessimismus“, scharf betont. (Die fünf Megillot. Martische Sammlung 1898 p. 109 ff.) Das Tragische des Buches liegt in seinem Selbstwiderspruch, schreibt er p. 119: Aux deux ou trois endroits où l'on croirait qu'il va s'enforcer dans le pur materialisme, il se relève tout à coup par un accent élevé (Renan, Hist. du peuple d'Isr. V p. 182), und zwar erhebt er sich zum vollgewichtigen Glauben an Gott und zur Furcht Gottes 7, 13.*) Dies ist auch, so fährt Wildeboer fort, der Grund, warum die Einheit in seinen Be-

*) Ähnlich Nowack, k. ex. Handbuch p. 202, wo er erklärt: mag man dem Verf. unseres Buchs einen skeptischen Zug zuschreiben ... immerhin wird man gestehen müssen, dass mit dieser Skepsis sich die tiefste Gottesfurcht paart, vergl. die diesbezüglichen Ausführungen von Delitzsch. Ob dem gegenüber Siegfried nicht in gewisser Weise Recht hat, wenn er p. 3/4 bemerkt: „Das sind Widersprüche, wie sie schneidender nicht gedacht werden können,“ wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchung an der Hand des exegetischen Thatbestandes ergeben müssen.

trachtungen fehlt, es sind Gefühlsstimmungen, die uns beschrieben werden, die einzige logische Konsequenz, die er zieht, ist, dass alles Glück nur relativ ist. Darum lauten auch alle seine Lebensregeln „besser dies als das“ 7, 1—9. Oft bricht er seine der Erfahrung entnommenen Reflexionen über das Leben durch Zeugnisse seines Glaubens ab, um aber nach den kurzen Glaubenssätzen mit schneidender Ironie die herbe Wirklichkeit reden zu lassen, so z. B. 2, 13. 14; 8, 12—14, 13; 17. 18 u. ö. Andere haben auf andere Weise Einheitlichkeit und Ordnung in das Buch Koh. zu bringen versucht, so Bickell, der Prediger über den Wert des Daseins, Innsbruck 1884. Er nahm an, die Handschrift habe aus losen Blättern bestanden und sei verkehrt gebunden worden, à la Immermanns „Münchhausen“, — nur weniger absichtlich. Vergl. dagegen Kuenen, Hist.-krit. Einl. 2 § III 103 Anm. 5 und Euringer, der Masoratext des Koh., kritisch untersucht, S. 19 ff. und Siegfried, Handkommentar zum A. T. II, die poetischen Bücher 3, 1898 p. 4/5. Nowack'sche Sammlung. Nicht minder radikal P. Haupt, the book of Ecclesiastes, Philadelphia 1894. Er lässt unser Buch eine völlige Umarbeitung erlebt haben. Der Verf. ist ihm „probable a physician“, und was wir noch von den echten Stellen wiederherstellen können, macht zwar nicht den Eindruck der Irreligiosität, wohl aber den Eindruck eines ziemlich weitgehenden Antibiblicismus. In eine neue Phase der Entwickelung ist die kritische Arbeit über Koh. durch C. Siegfried erhoben worden, in seinem bereits erwähnten vorzüglichen, eine Fülle neuer Gesichtspunkte enthaltenden Kommentar „der Prediger Salomo“. „Bei der Auslegung des Koh.,“ so heisst's im Vorwort des genannten Werks, „war mir die Hauptsache, darzuthun, dass die Erklärung des Buchs als eines einheitlichen ein Ding der Unmöglichkeit sei. Es hat zwar dem Ganzen von Hause aus eine einheitliche Schrift zu Grunde gelegen, aber das überlieferte Buch zeigt viele an ihm thätig gewesene Hände. — Es handelt sich dabei nicht, wie z. B. im Pentateuch, um verschiedene Quellen, sondern um Glossatoren, deren jeder nach seinem Standpunkte (ausgenommen Q V) das Buch zurecht zu korrigieren versucht hat“. Genauer hat sich nun nach Siegfried der litterarische Prozess in folgender Weise abgespielt: Der Verf. der Grundschrift Q I war „ein philosophischer Pessimist“, seiner Rede Anfang, Mittel und Ende eine beständige Variation des Themas c. 12 „alles ist eitel.“ Weder Weisheit noch Genuss, weder Reichtum noch Arbeit bringen Gewinn. Der Mensch gleicht schliesslich dem Vieh, der Mensch, wie das

Tier, der Weise wie der Thor, alle haben am letzten Ende ein Geschick und ihr Ausgang führt zu den Toten. — Q I gehören an: 1, 2—2, 12. 14b—24a; 3, 1—10. 12. 15. 16. 18—21; 4, 1—4. 6—8; 5, 9. 10. 12—16; 6, 1—7; 7, 1b—4. 15. 26—28? 8, 9. 10. 14. 16. 17; 9, 2. 3. 5. 6; 10, 5—7.*)

Ehe ich dazu übergehe das Verhältnis der Glossatoren zu der Grundschrift einer exegetischen Prüfung zu unterziehen, möchte ich im Anschluss an das im vorgehenden gegebene „litterarische Charakterbild“ von Q I, der Frage näher treten. Ist ein Schriftsteller von solch negativer Tendenz wie es Q I (wenn S. Recht hat) gewesen sein muss, auf dem Boden des Judentums denkbar, oder sind es exotische Einflüsse gewesen, welche hier bestimmend eingewirkt haben. S. urteilt Einl. p. 10: „Das Buch des pessim. Philosophen (Q I) „würde mit Abscheu zurückgestossen sein . . . wenn nicht der Name Salomos an seiner Spitze gestanden hätte. Das rettete es vor dem Untergange.“ Man übersehe jedoch nicht, dass unter dem Namen Salomo bereits ein anderes Buch im Umlauf war, welches zu einem ganz anderen Resultat gelangte als Q I; ich meine die Sprüche. Sollte nun nicht auch einem kritiklosen Zeitalter der Unterschied beider einem Verf. zugeschriebenen Schriftwerke aufgefallen sein, sollte nicht gerade der Name Salomos dazu geführt haben, Q I nicht nur zu glossieren, sondern radikal zu verwerfen? Schon aus dieser Erwägung heraus gewinnt für mich der Gedanke an

---

*) Für Q I möchte ich noch in Anspruch nehmen: 7, 5. 6a (6b steht für einen ausgefallenen Vers), 8—10; כעס V. 3 u. 9 ist ein Wortspiel. Wir finden es öfter bei Q I, dass sich seine speziellen Gedankengänge verallgemeinern, im übrigen vergl. 9b mit 4b, 5b, 6a, V. 8a mit 2b, und man wird es auch hier gewahr werden, dass die finstere, pessimistische Farbengebung von 7, 1ff. bei der folgenden Darstellung sich findet. Warum vor allem V. 5 von V. 4 getrennt ist, ist nicht einzusehen; die Anfangsformel ist ganz im Sinne von Q I 4, 13ff., die Antithese Weise u. Thor schliesst sich direkt an V. 4 an, ebenso ist es mit 6a, während V. 7 eine Warnung ist für den Weisen seine Weisheit festzubehalten, sich nicht bestechen zu lassen, geduldig zu bleiben, vergl. V. 9, statt ein laudator temporis acti zu sein, sich mit der Gegenwart abzufinden. Ebenso gehört m. E. Q I u. nicht Q V an 9, 11. Dieser Vers ist durchaus pessimistisch u. deterministisch, also ganz Q I geistesverwandt. Nur darum, weil seine Sprache sprüchwörtliches Gepräge trägt, wird er Q I abgesprochen, was zum mindesten lediglich auf ein sprachliches Argument hin viel gewagt heisst. Im übrigen vergl. das zu Q V bemerkte. Von Q IV gehört, wenn ich recht sehe, 8, 2—4 Q I an, vergleiche V. 2 mit 8, 9ff.; 8b passt trefflich zu 7, 16, ist auch, wie V. 3 anzeigt, nur eine nebensächliche Bemerkung. Vor allen Dingen erscheint V. 5ff. wie eine Zusammenfassung u. Beurteilung von V. 2—4 ganz nach der Art von Q IV.

Wert, dass Q I, der bei all' seinem Pessimismus doch zu den חכמים 7, 4 gehören wollte, die Welt nicht bloss „im Negativ“ gesehen, dass er auch relative Güter wenigstens anzuerkennen (und zu empfehlen) nicht von vornherein von sich gewiesen haben wird.

Ferner erscheint mir (vergl. Kleinert, Stud. u. Krit. 1883 p. 761/782: Sind im B. Koh. ausserhebräische Einflüsse anzuerkennen?) eine Herleitung der pessimistischen Gedankenwelt K.s in ihrer Einseitigkeit aus griechischen Einflüssen keineswegs in dem Umfange geboten, als es nach S. der Fall ist. Gewiss wird Q I mit den Ergebnissen hellenischer Schulweisheit irgendwie in Berührung gekommen sein. Darüber lassen die Gräcismen*) in seiner Sprache, darüber lassen etliche seiner Terminologieen, so vor allem der an den Gedanken des Naturgesetzes streifende Gebrauch von מקרא, kaum einen Zweifel. Aber formelle Berührungen sind noch lange nicht identisch mit litterarischer Abhängigkeit. Ich glaube, dass es Kleinert gelungen ist, den vollgültigen Beweis dafür zu erbringen, dass keine, sei es der stoischen, sei es der epikuräischen Schullehren, irgendwie in vollem Umfang und mit vollem Bewusstsein im Buche Koh. zur Darstellung gelangt, ja, man braucht nicht einmal mit Tyler und Plumptre den Verf. des ganzen Werks zu einem „litterarischen Eklektiker“ zu machen, insofern, als er stoische Voraussetzungen mit epikuräischen Folgerungen zu verbinden wisse; ich glaube vielmehr, dass die unleugbaren pessimistischen Einseitigkeiten und Schroffheiten, wie sie hauptsächlich in den von S. Q I zugeschriebenen Stücken sich finden, aus innerhebräischen**) Einflüssen der Hauptsache nach

---

*) Vgl. Kleinert Stud. u. Krit. 1883, p. 764, Wildeboer, Komm. p. 114.

**) Wenn Kleinert, Studien u. Kritiken 8, 3 p. 764 specifische Einflüsse des griechischen Wesens auf den hebräischen Geist anerkennt, so darf man, ganz abgesehen davon, dass dieses Zugeständnis sich mehr auf das Formale bezieht, aus dem Gesagten noch nicht den Schluss ziehen, dass damit der Streit zwischen Siegfried u. Kleinert aufhörte prinzipiell zu sein, s. Einl. Man lese nur weiter S. 765, wo erklärt wird, dass mit solch allgemeiner Einwirkung noch keine Beteiligung griechischer Schulphilosophie am Inhalt des Koh. gegeben wird, was sich, m. E., aus der wenig schulmässigen Art des Philosophierens im Prediger ergiebt, wozu noch ergänzend das Fehlen wichtiger Schullehren kommt, wie sie zum Wesensbestande des Stoizismus und Epikureismus gehören. Wo bleibt, was den Stoizismus anbelangt, die Lehre von den Weltbränden, die pantheistische Wendung des Gottesbegriffs (und Q I soll doch ein Jude gewesen sein, der an seinem Gottesglauben Schiffbruch gelitten), wo bleibt das Moralprinzip *ὁμολογουμένως* (*τῇ φύσει* Kleanthes) *ζῆν* in seiner Anwendung etc.? Und was den Epikuräismus anlangt, wie viel Differenzen trotz 2, 24a u. 3, 12! Keine Spur von Atomismus,

klar und verständlich sind. Nach 8, 9 und 10, 5 war die Zeit, in der der Verf. des Buches lebte, für das jüdische Volk sowohl in politischer als in socialer Hinsicht mehr wie düster. Koh. hatte eine verkehrte Welt vor Augen. Und ferner, nicht minder wie das politische und sociale lag das religiöse Leben seiner Zeit darnieder: viel Zank und Streit, und nicht einmal in den Fundamentalfragen Einigkeit. Vor allen Dingen war es das Theodiceeproblem, um dessen Geltung resp. Nichtgeltung ein heftiger Prinzipienkampf im Für und Wider der Meinungen entbrannt war. S. selbst schreibt Einl. p. 8 Anm. 2: Wenn der Lohn ausblieb, fing es in Israel mit der Gottesfurcht an zu hapern, und die deuteronomische Vergeltungstheorie (Deut. 28) [der Freunde Hiobs] kam ins Wanken. Es liegt nun aber nicht der leiseste Grund vor, die Annahme zu beseitigen, dass ebenso wie Hiob auch der Verf. unseres Buches gegen diese, alle Freiheit individuell religiösen Lebens in Fesseln schlagende theologische Formel protestiert hätte. Gewiss, Koh. will nicht bestreiten, dass unter Umständen Gott den Frommen belohnt und den Frevler straft, im Gegenteil: wer Gott wohlgefällt, der entrinnt den Fesseln des Weibes, aber wer gefällt denn Gott wohl? Das ist es eben, was nach 8, 17 der Mensch nicht wissen kann, nicht wissen soll. Mit diesem, wenngleich negativen Ergebnis fällt aber wie für Hiob so auch für Koh. die Allgemeingültigkeit der deuteronomistischen Vergeltungstheorie dahin, zugleich aber muss auch aus diesem Grunde, der Anlauf zum Glauben, den er nimmt, sich der Gefahr aussetzen, dem Zweifel zu erliegen. In Summa: so gewiss die starre Anwendung jener deuteronomistischen Formel:

---

keine Vielheit der Welten, vor allen Dingen keine Spur eines Bemühens nachzuweisen, dass ein Hereinwirken göttlicher Kräfte in irdische Verhältnisse unmöglich sei (wodurch die Glückseligkeitstheorie gestützt werden sollte). Es hilft demgegenüber nach m. Dafürh. auch wenig, wenn S. p. 9 Anm. darauf verweist, dass Philo gewiss ein Stoiker par excellence gewesen sei und doch die Lehre von den Weltbränden nicht gehabt habe. Wie kann man die Philosophie Philos mit derjenigen Koh.s vergleichen? Was Koh. angebahnt, erscheint hier vollendet. Und schliesslich kann Philo, der das Material doch besser übersah als Koh., sich an die Form des Stoizismus gehalten haben, welche ausnahmsweise die Schullehre von den Weltbränden nicht hatte, so Zeno von Tarsus u. Panäz. Das endlich, was (vgl. Kleinert u. S. Einl. p. 9, im Anschluss an Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen) als specifische Einwirkungen des griechischen Geistes auf den hebräischen angesehen wird, — erklärt sich das nicht zum grossen Teil daraus, dass das jüdische und das griechische Denken nach dem Zusammenbruch des staatlichen Lebens sich in paralleler Weise entwickeln musste in der Richtung auf die Ausbildung des Individualismus und Kosmopolitismus? (der Mensch und nicht der Jude ist Gegenstand der Erörterung bei Koh.).

Frömmigkeit findet Lohn — Bosheit Strafe, imstande ist, uns den Seelenkampf eines Hiob zu erklären, so gewiss lässt sie uns auch einen Blick thun in die Genesis des Zweifels, mit welchem Koh. ringt, wenn er dabei auch nicht wie Hiob die Sprache des verletzten Gewissens, sondern die des sich rückhaltlos den beherrschenden Verhältnissen hingebenden Kritikers und Melancholikers*) redet.

Ich meine daher, die Zustände seiner Zeit, eigene und fremde, trübe Lebenserfahrungen, geben für die Entstehung der pessimistischen Gedankenreihen im Buche Koh. (Q I) genügend Anlass. Man braucht zu dem Zweck nicht erst eine grosse Anleihe bei fremdländischen Einflüssen zu machen.

Nur in einem und einem allerdings für das Verständnis des Predigers wichtigen Punkte, muss man, soll man ihn recht begreifen, auf griechische Anschauungen rekurieren.**) Ich meine, seinen Determinismus, durch den die Gottesvorstellung, die Q I u. Q II haben (bei Q III fehlt sie so gut wie ganz, ebenso bei Q V. Über Q IV siehe später), nicht unwesentlich beeinflusst ist. Schreibt man sich nämlich die Stellen, in welchen Q I u. Q II, von Gott reden, hintereinander auf, so erscheint Gott allemal als derjenige, welcher den Menschen Mühsal auferlegt, ihm eine völlige Erkenntnis seiner selbst vorenthält u. s. w. 1, 13; 3, 9; 3, 15; 3, 18; 6, 2; 8, 17. Und wie wirkt dieser Gott, von dem es uns nicht wundern kann, dass sich ihm gegenüber bei Q I „die Gottesfurcht nie zur Gottesliebe verinnigt“ (Delitzsch.)? Er wirkt durch Mittelursachen c. 3, 1 ff. Analog. wie die Elemente im grossen 1, 4, hat auch das Menschenleben im kleinen von Anfang an sein feststehendes Schicksal, seine מִקְרָא, von der kein Abweichen möglich ist. „Alles hat seine Zeit und seinen Termin.“ Q I berührt sich hier mit dem stoischen Gedanken, dass jeder einzelne Mensch die Aufgabe habe, des Glaubens zu leben, dass sein Leben sich im grossen Weltenall wiederspiegele, nur dass Koh. immer noch soweit Jude bleibt, dass er die pantheistische Wendung, welche in der Konsequenz dieser Lehre liegt, nicht mitmacht, Gott, der monotheistische***) Gott Israels,

---

*) Valeton „Die religiöse Bedeutung der Chokma.“ Akad. Rede, in „Halte, was du hast“, 1896, p. 357.

**) Zu wenig konzediert in der Zsg. Volk, Komm. p. 104.

***) Köhler „Über die Grundanschauungen des Buches Koheleth,“ Prorektoratsrede, Erlangen 1885, bemerkt p. 10: Die Thatsache der schlechthinnigen Abhängigkeit von einer höheren Macht dem Absoluten, führt zu der weiteren Frage, wie nach Koh. das Absolute zu denken sei. Koh.s Auf-

bleibt für ihn doch die letzte Ursache alles Seins und Geschehens; mag er auch das Gesetz noch so sehr in den Vordergrund stellen, er vergisst den Gesetzgeber nicht, auch da nicht, wo er die ethischen Prädikate Gottes ungebührlich zurücktreten lässt. Ich möchte also meine Stellung bezüglich der Frage „sind im Buche Koh. ausserhebräische Einflüsse zu konstatieren?“ dahin präciren, dass ich sage: Entstanden ist die Skepsis, welche Koh. an den Tag legt, unter dem Druck der hoffnungslosen politischen Zustände seiner Zeit, und durch die lebendige Reaktion gegen die zu starrer Anwendung kommende, keine Ausnahme, von der Regel duldende Theorie, von der alle Frömmigkeit sofort lohnenden, allen Frevel sofort strafenden Vergeltungsgerechtigkeit Gottes. Gefördert aber und zur Macht gekommen ist die Skepsis von Q I erst dadurch, dass der Gottesglaube von Q I durch seinem Denken verwandte deterministische griechische Vorstellungen alteriert, d. h. um einmal moderne Begriffe zu verwenden, vom Theismus zum Deismus zurückgeführt wurde. Nicht der Pessimismus, sondern der Determinismus, wie er aus dem eine sittliche Einwirkung Gottes auf den Weltlauf wie auf das Leben des Einzelnen kaum noch zulassenden Deismus sich ergiebt, ist ein fremder Einschlag in dem Gewebe der von Koh. (Q I) entwickelten Gedankenreihen, und zugleich der genügende Erklärungsgrund für die Energie, mit der hin und wieder der Pessimismus mehr freilich in der

---

fassung soll sich noch insoweit mit der Anschauung des Pessimismus decken, als auch ersterer das Walten des Absoluten dem völligen Erfassen des irdischen Menschen in vielen Stücken unzugänglich findet 3, 11; 8, 17, von da ab aber scheiden sich beider Wege. Koh. denkt sich das Absolute nicht als Substanz u. Wesen der Welt; der Gedanke ist ihm fremd, dass das Absolute ebenso eine unvernünftige Seite wie eine vernünftige haben müsse. Auf welchem Wege er diese seine Vorstellung von dem Absoluten gewonnen habe, soll er nirgends sagen. Dagegen soll es zweifellos sein, dass sich dieselbe wie überhaupt der Gottesbegriff der israelitischen Chokma mit dem Gottesbegriff der israelitischen Offenbarung decke. Mit der Persönlichkeit des Absoluten ist dessen sittliches Wesen von selbst gegeben. Allein, diese dogmatische Auffassung scheitert unrettbar an allen den Stellen des Buches, welche die Thatsache konstatieren, dass die Tugend im Leben keineswegs immer ihren Lohn finde. Köhler giebt das auch p. 12 selbst zu, folgert nun aber aus diesem Thatbestande, Koh. habe einen künftigen Ausgleich der Ungleichheit auf Erden in der Ewigkeit postuliert. Und das angesichts einer Stelle wie 3, 14 ff.! Trotz des Fragezeichens 3, 21, mit dem Koh. gleichsam, als habe er vor jeder festen Meinung Scheu, sein vorhergehendes Urteil limitiert, leugnet er gewiss jede Unsterblichkeitshoffnung, hätte er sie auch nur geahnt, er hätte sein Buch ungeschrieben gelassen und die Lösung seiner Zweifel ruhig dem Jenseits überlassen.

Theorie als in der Praxis, zur Geltung kommt. Am exegetischen Thatbestande aber legitimiert sich diese Darstellung am besten dadurch, dass z. B. Q I selber seine übrigens an der ganzen Entwickelung der aufs Transcendente gerichteten, nachexilischen jüdischen Theologie mancherlei Anhaltspunkte findende Lehre vom Schicksal 8, 17, Gottes עֵצָה mit den Menschen, stark betont.

Ich habe diesen Exkurs deswegen etwas ausführlicher gestaltet, weil mir an dem Nachweis liegt, dass auch Q I nicht in dem Masse, wie es S. will, aus dem Umkreis jüdischen Glaubens und jüdischen Denkens herausgetreten ist. Nicht eine Aufhebung, sondern eine Verkümmerung seines Gottesglaubens ist bei ihm zu konstatieren, eine Thatsache die natürlich seiner vielleicht schon von Hause aus vorhandenen pessimistischen Neigung neue Nahrung zuführen musste, zum mindesten ihr gegenüber nicht genug ethischen Rückhalt zu bieten vermochte. Dass Q I unter diesen Umständen dem A. T. sonst fremde Gedanken (ausgenommen das Buch Hiob, das mit dem Prediger steht und fällt) produzieren musste, liegt auf der Hand.*) Es war eben eine neue Zeit, und

*) Gewiss ist es ein seltsamer Jude, der in cap. 1 bekennt: „es giebt nichts Neues unter der Sonne," wo doch das ganze A. T. sonst — Num. 16, 30 (בריאה), Jes. 42, 9 u. s. w. — von den Wunderthaten Jahwes berichtet, der überall Neues schafft (vgl. indessen bei Jes. alle die Stellen, wo Jahwe sich der Erste und der Letzte nennt, der seinen Heilsplan für Zion von Anfang an gefasst, und in der Verwirklichung desselben sich als der עשה הכלּ offenbart). Der Gottesbegriff des Predigers ist in wichtigen Stücken ein anderer, als z. B. der der Propheten; er ist weniger beweglich u. abstrakter geworden, der Prediger (in gewisser Weise freilich die gesamte Chokmalitteratur) ist ein Zeuge für das, was wir heutzutage „die Unveränderlichkeit Gottes" zu nennen gewohnt sind. Dass diese Entwickelung auf das Transcendente hin, welche Gott in seiner Weltferne zu Gunsten seiner unmittelbar wirksamen Gesetze zurücktreten lässt — Deismus statt Theismus predigt, und die Folge einer Auseinandersetzung mit auf dasselbe Ziel hin tendierenden griechischen Einflüssen gewesen ist, erscheint mir, wie bereits gesagt, gewiss. Zuviel dagegen ist es behauptet: wenn man deswegen Koh. vorwirft „er habe jeden Glauben an eine sittliche Weltordnung aufgegeben." Das hat er nicht gethan. Er hat sich nur dagegen gewehrt, dass man ihm wider Erfahrung und Erleben eine Weltanschauung nach dem Muster der Deuteronomistischen Vergeltungstheorie aufoctroyierte. Auch das Buch Kohelet ist so wenig als das Buch Hiob zu verstehen, ohne dass man es in den grossen Prinzipienkampf um die Geltung dieser Lehre hineinstellt, Hiob 16. Ich kann auch nicht einmal finden, dass der Prediger dabei so weit gegangen ist, wie Hiob, der in cap. 9, 21 ff.; 21; 24 eine ganz andere Sprache redet; weiter ist es ein zum Mindesten nicht glücklich gewählter Ausdruck, wenn Koh. sagen soll, dass ihm die ganze Welt als ein grosser Schwindel erscheint; er hat sich ja doch cap. 1, 4 ff.; 3, 1 ff bemüht, nachzuweisen, wie gesetzmässig der Lauf der Welt und des Menschenlebens vor

zwar eine Übergangszeit (griechische Periode), wo sich mühsam aus der Mischung heterogener Bildungselemente etwas Neues gestalten wollte, angebrochen, und Koh. — war der Prophet derselben. — Jedenfalls aber liegt kein Grund vor, insonderheit Q I a priori dem übrigen Buch gegenüber so zu isolieren, als es augenscheinlich S.s Bestreben ist insofern, als er der Meinung ist, in*) Q I soll kein „echtes Judentum“ stecken, während in den übrigen Teilen solches noch zu spüren sei. Inwieweit diese Behauptung wirklich zu Recht besteht, wird am besten eine genaue Abwägung und Verhältnisbestimmung der Glossatoren zu der vermeintlichen Grundschrift Q I ergeben. —

Ich fahre in meiner Darstellung der Siegfriedschen Hypothese fort: Der nächste Glossator Q II „war kein radikaler Gegner, er gehörte denjenigen sadducäischen Kreisen an, welche dem Epikuräismus huldigten (König, Einl. 434) und zwar in einem andern Sinne als dies auch bisweilen bei Q I sich findet. Letzterem ist auch der Genuss schliesslich Illusion. Q II dagegen findet das Leben schön, und süss ist es, die Sonne zu schauen, 11, 7; ihm ist der Genuss, und zwar ein rechter Sinnengenuss, ein durchaus reelles Vergnügen etc. Im ganzen sind Q II, der im übrigen an der Arbeit ebenso viel Freude, als er an

---

sich gehe, und wenn er auch aus cap. 3, 1 ff. pessimistische Schlussfolgerungen zieht, sollte 1, 4 ff., mit 3, 1 ff. verglichen, ihn nicht doch mit einem gewissen Trost der Resignation erfüllt und zu einer Art geduldiger Ergebung in sein Geschick geführt haben? Ferner soll es ganz unisraelitisch sein und Gen. 2 widerstreiten, wenn der Mensch mit dem Tier zusammengestellt wird. Aber, man vergesse nicht, dass der Mensch hier mit dem Tier zusammengestellt wird, um Gott gegenübergestellt zu werden; des Menschen Abhängigkeit von dem Allmächtigen soll so krass wie möglich aller religiösen (vielleicht durch den eben aufgekommenen Unsterblichkeitsglauben hervorgerufenen) Schwärmerei und Überhebung gegenüber betont werden. Gen. 2 bleibt ganz aus dem Spiel. Man darf doch nicht von einem Schriftsteller verlangen, dass er sich in allen Stücken der herrschenden Durchschnittslehre anschliesst und die ganze vorhergehende Litteratur berücksichtigt, es ist eben bei Koh. vieles originell. Über den Determinismus des Predigers ist bereits gehandelt. Übrigens ist auch er nicht lediglich aus exotischen Einflüssen zu begreifen; sicherlich liegen auf dem Wege dahin alle die Äusserungen des A. T., welche die Allmacht Gottes (kann auch der Thon sprechen zum Töpfer u. s. w.) gegenüber der Kleinheit des Menschen (Tropfen am Eimer) scharf hervorheben. Auch sehe ich es nicht ein, warum man nicht (so Kleinert) sich auf den Fatalismus des Islam in diesem Zusammenhang berufen soll; es handelt sich doch dabei um eine Parallelerscheinung, wie sie besser kaum zu denken ist — und zwar um Parallelerscheinung auf „semitischen“ Boden.

*) S. Einl. p. 8.

pharisäisch kultischem Übertreiben Missbehagen hat, zuzuschreiben 3, 22; 5, 17—19; 7, 14. 16, 8, 15; 9, 4. 7—10. 12; 10, 19; 11, 7. 7a 9a; 12, 1b—7a.

Als Zusatz zum ursprünglichen Buch sollen sich ferner nach S. alle diejenigen Stellen erweisen, welche im Sinne der Sprüche die Vorzüge der Weisheit geltend machen. Der Verf. dieser Abschnitte, Q III, der „glossierende Chakam" macht es sich zur Aufgabe, der Herabsetzung der Weisheit seitens Q I gebührend entgegenzutreten. Auf seine Rechnung kommen die Stücke: 2, 13. 14a; 4, 5; 6, 8. 9a; 7, 11. 12. 19; 8, 1; 9, 13—18; 10, 1—3. 12—15. Gewichtiger war die Opposition gegen die Äusserungen von Q I, welche sich gegen die Grundlehren des Judentums von der gerechten Weltregierung Gottes wendeten. (Theodiceeproblem.) Siegfried nennt den Urheber dieser Verbesserungen Q IV „den glossierenden Chasid". Der Zielpunkt seiner Korrekturen ist allemal der: Gottesfurcht zu predigen, das absolute Abhängigkeitsverhältnis des Menschen von Gott zu betonen, Erklärungsgründe für das scheinbare Glück der Frevler beizubringen und schliesslich als ultima ratio, ein abschliessendes Gericht Gottes in Aussicht zu stellen. Ein nicht unbeträchtlicher Bruchteil des ganzen hat Q IV zum Verfasser. 2, 24b—26a; 3, 11. 13. 14. 17; 4, 17—5, 1. 3—5. 6b. 7; 6, 10—12; 7, 13. 17. 23—25. 29; 8, 2—8. 11—13; 9, 1; 11, 5. 9b; 12, 1a. 7b. — Ausser diesen, einen bestimmten ausgeprägten theologischen Standpunkt vertretenden Glossatoren Q I—IV, sind nun aber noch andere Interpolatoren an der Arbeit gewesen um dem Buche Koh. zu seiner jetzigen (traurigen) Textgestalt zu verhelfen. Spuren einer ganzen Schule von Weisen (im Sinne der Sprüche), die sich am Buche Koh. versucht haben, findet S. an mehreren Stellen, er bezeichnet sie mit dem Sammelnamen Q V. Ein eigentlicher Zweck für ihre Zusätze ist nicht absehbar, zumal es zum Teil „recht hausbackene Weissheit" sein soll, die sie vortragen: 4, 9ff., 5, 2 überhaupt die Sprüche über Träume und Essen u. s. w. Endlich sind noch zwei Epilogisten zu unterscheiden, zwei Redaktoren u. s. w.

II. Exegetischer Teil.

Es erhebt sich nun die Frage: Bedarf es der Annahme eines so komplizierten litterarischen Prozesses, um den Grundgedanken des Buches Koh. zu eruieren, und 2) wird uns durch die Annahme des zuvorgenannten litterarischen Prozesses, Plan, Gang und Ordnung im Buche Koh. klarer und durchsichtiger als zuvor?*) — Was nun die erstere Frage anlangt, so erscheint mir eine Nichtunterscheidung von Q I u. Q II keineswegs ins Reich der Unmöglichkeit gehören. Zweierlei führt S. für seine diesbezügliche Hypothese ins Feld:

1) Nach der Auffassung von Q I soll der Genuss im letzten Grunde auch nur Illusion sein, für den sadducäischen Epikuräer Q II dagegen ein reales Vergnügen.

2) Nach Q I soll die Ruhe besser sein als die Arbeit, für Q II bedeutet rüstiges Schaffen einen freudigen Genuss.

Ad. 1. Ich verweise zunächst auf c. 2, 24a u. 3, 12. An beiden Stellen ermahnt Q I zu einem Wohlleben. Eine Andeutung, dass solches Wohlleben nur Schein sei, fehlt. Beidemale schliesst Q I eine längere pessimistische Deduktion über die Eitelkeit des menschlichen Lebens mit seinem berühmten Ultimatum: „Also bleibt dem Menschen weiter nichts (aber das doch wenigstens) übrig, als zu essen und zu trinken u. s. w. Q I ermahnt also zu einem Genussleben innerhalb der deterministischen Schranken, welche dem Menschen nun einmal gesetzt sind, übrigens hat er selbst in der Aufzählung 3, 1 ff. eine Rubrik für**) freudigen Lebensgenuss sich offen gehalten. Aber kehren wir noch einmal zu c. 2, 24 a ff. zurück. Nach S. opponiert der Chasid Q IV in 2, 24 f. Q I. Er hat also sicherlich letzteren so verstanden, als empfehle derselbe einen realen Lebensgenuss und zwar in dem Umfange, dass er, Q IV, sich genötigt sieht, hier den Gedanken einzuschieben, man solle bei seinem Lebensgenuss Gott

*) S. verwahrt sich dagegen, dass sprachliche Momente gegen seine Hypothese ausgespielt würden — insofern, als die Gleichheit der Diktion, für Einheitlichkeit des Ganzen spräche. Einmal gäbe es Differenzen — und dann sei wohl zu berücksichtigen, dass alle Interpolatoren in einer Zeitperiode gearbeitet hätten. Aber erklärt das wirklich die weitgehende Übereinstimmung im Sprachschatz (was dagegen angeführt wird, ist wirklich nur gering) und im Stil (Refrain — alles ist eitel — Sonne sehen u. s. w.)? So einfach ist dies für die Einheitlichkeit bedeutsame Moment nicht abgethan.

**) Vgl. cap. 3, 5 e. 8 a.

nicht vergessen, es nicht ausser Acht lassen, dass auch Essen und Trinken eine Gabe Gottes sei. Ebenso ist es hinter 3, 12. Jedenfalls hat also auch Q IV den Hinweis auf frohen Lebensgenuss seitens Q I für bare Münze genommen, und so sind wir in der Lage, seine Worte als ein altes Zeugnis für unsere Exegese zu benutzen. Aber auch innerhalb der von S. selbst Q I zugeschriebenen Abschnitte fehlt es keineswegs an Stellen, die es nach meinem Dafürhalten klar und deutlich erweisen, dass Q I keineswegs der radikale Pessimist gewesen ist, als der er hingestellt wird. Ich verweise auf eins seiner düstersten Kapitel, c. 2, 10b. Dort heisst es nach der Übersetzung S.s: Ich enthielt meinem Herzen keinerlei Freude vor, denn mein Herz hatte Freude von all meinen Mühen, und das war mein Lohn von all meinen Mühen. Da sich nun Q I um zum Teil recht realistische Dinge gemüht hat, an denen er Freude hatte (Harems Perlen, Gartenanlagen u. s. w., so wird auch seine Freude wohl dem entsprechend realistisch gefärbt gewesen sein. Freilich wie alles bei Q I, so hat auch diese seine Freude ihr „Aber“ gefunden, — Vers 11: „Und ich wandte mich (betrachtend) hin auf alle meine Werke, welche meine Hände geschaffen hatten, und siehe, da war alles eitel und Jagen nach Wind.“ Das Verhältnis der Verse 2, 10 u. 11 ist für die gesamte Schreib- und Denkweise von Q I charakteristisch. *Praktisch* hat er nach seinem eigenen Geständnis V. 10 für die Freuden und Genüsse dieses Lebens Verständnis, *theoretisch* dagegen, sobald er sich betrachtend hinwendet, um die für seine ganze Lebensauffassung entscheidende Frage nach dem Lohn zu stellen, verfällt er sofort wieder in seinen altgewohnten Pessimismus. Meistens ist es der Gedanke an den Tod, der den Weltschmerz Koh.s hervorruft; aber auch die gegenteilige Erfahrung kann man bei ihm machen: der Gedanke an den Tod treibt ihn auch dazu, sich gerade an das Leben zu klammern: 11, 7 ff.*) (S. Q II), ein Gegensatz, der wohl geeignet ist, uns das Ringen in der Seele Koh.s menschlich näher zu bringen. Ohne die Annahme einer für Q I bestehenden starken Spannung zwischen Theorie und Praxis, bleibt ferner eine Stelle wie c. 4, 8 unbegreiflich; dort erklärt Q I es für eine Thorheit, dass man sich jeden Genuss

*) Bezeichnend für den Geist des ganzen Abschnittes 11, 7 ff. wäre es, wenn man mit Stier und Theile Polyglotten-Bibel 3, 1 p. 713 den Nachsatz von V. 8 erst (Septuag.) mit καὶ μνησθήσεται u. s. w. beginnen u. übersetzen dürfte: Wenn ein Mensch auch lange Zeit lebt und fröhlich ist in allen Dingen, so gedenket er doch nur der bösen Tage, d. h. die Vergangenheit ist so eitel wie die Zukunft; das würde gut zu 7, 10 passen.

entzieht (also muss es doch einen solchen geben) und nicht müde wird, seine Augen am Reichtum zu weiden (nach 5, 10 das einzige Gut, welches dem Reichen von seinem Reichtum bleibt), ohne zu wissen, für wen man darbt, für wen man sich Entbehrungen auferlegt. Auch hier bietet eine realistische Wertschätzung der Güter dieses Lebens die Voraussetzung der Beweisführung. Vergl. auch 5, 12. Aus dieser Stelle geht deutlich hervor, dass in den Augen des Predigers der Anblick seines Reichtums für den Reichen kein zu unterschätzendes Gut gewesen sein kann. Er erklärt nämlich: Es gebe ein schlimmes Unglück, das er unter der Sonne beobachtet habe, Reichtum, der seinem Besitzer zum Unglück behütet ist, und es geht dann dieser Reichtum durch einen Unglücksfall verloren. Wäre nun Q I wirklich der grämliche Pessimist comme il faut gewesen, der er nach S. sein soll, wie hätte da der Verlust des Reichtums für ihn etwas bedeuten können? Fast möchte man sagen, er hätte sich über solchen Verlust eher freuen müssen als trauern, wäre er doch in und mit ihm eine Illusion mehr los geworden. In Summa: Neben der theoretisch-pessimistischen Geringschätzung der äusseren Güter dieses Lebens geht bei Q I eine auf praktischen Erwägungen ruhende gegenteilige Anschauungsweise her und zwar ist letztere mitunter so stark, dass sie imstande ist, das berühmte Ultimatum hervorzurufen: „Daher bleibt dem Menschen nichts weiter übrig als zu essen und zu trinken“ um daran wirklich seine Freude zu haben. Ich sehe also keinen Grund ein, weshalb Q I nicht die Q II zugeschriebenen Ermahnungen zum frohen Lebensgenuss 3, 22; 5, 17; 7, 14; 8, 15; 9, 7, geschrieben haben soll. S.'s Bestreben, Q I à tout prix zu einem Denker von eherner Konsequenz und Klarheit zu machen, scheitert in diesem Stück am exegetischen Thatbestand, Q I ist eben nicht lediglich Pessimist gewesen, er ist es, sozusagen, nur mit dem Kopf gewesen, sein Herz dagegen ist epikuräischen maximen zugänglich geblieben, eine Zwiespältigkeit der Lebensauffassungsweise, in der Q I bis auf diesen Tag viele Nachfolger gefunden hat. Nicht minder wird die Übereinstimmung von Q I u. Q II sich für uns ergeben, wenn wir unseren Standpunkt nicht bei Q I sondern bei Q II nehmen. Es darf nämlich folgendes nicht übersehen werden:

1) Q II stimmt mit Q I theoretisch darin überein, dass das Leben an sich Mühsal und Jagen nach Wind sei, sein Ausgang führt zu den Toten, vergl. 8, 15, 9, 9 u. s. w. Praktisch dagegen empfiehlt auch er realen Lebensgenuss. Dass diese Forderung nach Form und Inhalt diejenige von Q I 2, 24a und

3, 12 übersteigen soll, ist mit keiner Silbe angedeutet, ist auch mehr wie unwahrscheinlich, wenn man

2) bedenkt, welch breiten Raum in den Ausführungen von Q II die Schilderung des Lebens als Mühsal und des herben Todesgeschicks als des Endes aller Menschen einnimmt. Stellen wie 9, 12, 12, 1 ff., die, fast möchte ich sagen mit Behagen den Gedanken ausmalen, wie der Tod, sei es plötzlich, sei es langsam, aber sicher, sein Opfer ergreift, passen nach meinem Dafürhalten nicht im Entferntesten zu der Schilderung des lebenslustigen Epikuräers, sie passen vielmehr zu Q I, sind düstere Finale zu der Ouvertüre seines Werkes 12, 8: „O Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel.“ Auch der zweite von S. betonte Unterschied zwischen Q I und Q II ist nicht beweiskräftig genug um Q II als Glossator zu charakterisieren. In Betracht kommen neben den Stellen 4, 6; 6, 5, (Q I) hauptsächlich Verse wie 9, 4; 9, 10*). Allein, was die Exegese der beiden erstgenannten Stellen anbetrifft, so ergiebt sich namentlich bei 4, 6, dass wir es hier mit einem besonderen Urteil zu thun haben, das auf Allgemeingültigkeit keinen Anspruch erhebt. Alle Mühe und alle Tüchtigkeit der Arbeit ist eine

---

*) Dass in 9, 4 ein wirklicher Vorzug der Lebenden vor den Toten geschildert wird, steht fest. Ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe. Ein Grund, V. 5 von V. 4 zu trennen, ist nicht im mindesten ersichtlich, denn auch hier wird ein Vorzug der Lebendigen vor den Toten im Gegensatz zu 7, 1 ff. hervorgehoben. Sie haben doch noch wenigstens Lieben und Hassen und Andenken (ein neuer Beweis, dass der Pessimismus von Q I nicht mit eherner Gewalt festgehalten ist), vgl. namentl. V. 6 (von Q IV 9, 1 benutzt, um die Wirkung von 9, 9 ff. zu paralysieren). V. 4 schliesst sich (vgl. 7, 10. 11, wo Weisheit Stichwort ist) an die Schlusssentenz 9, 3 b an. Wir würden ungefähr den Gedankenzusammenhang so herstellen: wo bleibt die absolute Vergeltungsgerechtigkeit Gottes, wenn Gute und Sünder das gleiche Geschick haben und sterben müssen? Und doch, wenn auch alle dem gleichen Geschick entgegen gehen, ja vielmehr gerade weil alle dem gleichen Geschick entgegen gehen, darum gilt's, trotz aller Misère des Lebens, am Leben festzuhalten, und nun folgt V. 4 u. 5. Dass das spezielle Urteil 4, 2 gegen diese Fassung nicht ausgespielt werden kann, ist bereits dargethan. Auch 7, 16 kann ich der Exegese S.s mich nicht anschliessen. Nachdem, was ich über das Verhältnis von Q III zu Q I sagen zu müssen geglaubt habe, scheint mir 7, 16 a ganz der Stellung von Q I zu entsprechen. V. 17 u. 18 passen beide zu Q IV, siehe 18 b (Gottesfürchtige). V. 19 u. 20 sind unausgeführte Notizen von Q I, welche in der Richtung von 7, 16 laufen, und den relativen Vorzug der Weisheit vor der Thorheit zu beweisen suchen V. 19, und dem Gedanken Raum geben, wie schwer solche Weisheit zu erlangen sei 7, 29; 9, 3 β. Im übrigen vergleiche zu 7, 16 Wildeboer, Komm. p. 146, und das Schlusswort unserer Arbeit „über den litter. Charakter des Predigers“.

Folge der Eifersucht des Einen auf den Andern. Q I geisselt hier deutlich den Konkurrenzneid seiner Zeit, er polemisiert also, und erliegt dabei der Gefahr, über dem Bestreben, beides, sowohl das, was er bekämpft als auch das, was er dagegen zu sagen hat, möglichst deutlich hervorzuheben, einseitig zu werden, zu übertreiben. In 4, 4 wird der Gedanke des Konkurrenzneides so überspannt, dass eine Schätzung der Arbeit als Pflicht oder als Ehre ausgeschlossen erscheinen muss. In Vers 6 (vergl. übrigens die enge Verbindung des Unter- mit dem Obersatze, durch das in der Übersetzung von S. selbst eingeschobene „Darum“) wird die Ruhe einem solch eifersüchtigen Streben vorgezogen, keineswegs aber die Ruhe an sich im Sinne der Trägheit anempfohlen. (Q I würde dann mit seinem eigenen Verhalten in Widerspruch geraten, 2, 9; 2, 18.)*) Ähnlich steht es 6, 5 hier polemisiert Q I gegen das Geschlecht seiner Tage, das sich in träger Geistesruhe mit überlieferten religiösen Vorstellungen kritiklos abfindet. Es ist der altisraelitische Begriff eines glücklichen, d. h. kinderreichen und langen Lebens, welchen Q I bemängelt. Er zeigt wie wenig Bürgschaft ein so gefasstes Lebensideal für den Menschen wirklich biete. Wenn es vorkommen kann, und es kommt vor, dass jemand 100 Söhne zeugt und viele Jahre lebt, und schliesslich doch keinen rechten Genuss vom Leben hat, ihm auch kein ehrliches Begräbnis zu teil wird (ganz ist also auch Q I nicht vom Wertlegen auf kultische Formen abgelöst in seinem Denken), dann hat es wirklich eine Fehlgeburt besser wie er: „sie hat mehr Ruhe als jener.“ Vergl. Hiob 3, 1, Jer. 20. Auch hier liegt es auf der flachen Hand, dass es sich um ein Sonderurteil handelt, das eine Generalisierung nicht verträgt. Nimmt man nun noch hinzu, dass Q I selbst solchen theoretisierenden Urteilen praktisch, sei es für seine Person, sei es für die seines Pseudonyms, an der Arbeit festgehalten halt, dass sich keine Stelle findet, in welcher Q I die Thorheit begeht, die er als Quietist vom reinsten Wasser begehen müsste, die Ruhe, d. h. die Trägheit als Lebensmaxime zu empfehlen, so nehme ich keinen Augenblick Anstand auch Stellen wie 9, 4; 9, 10 Q I zuzuschreiben.**) Man darf eben vor einem gewissen Dualismus in der Lebensauffassung Koh.s nicht zurückscheuen, ja nach seiner Stimmung schlägt bei ihm bald die

---

*) Zu 4, 5, s. p. 32. Wildeboer, Kom. p. 136/137.

**) Siegfried selbst sieht übrigens — in Q II keinen prinzipiellen Gegner von Q I, aber warum hat er denn Q I so eifrig interpoliert?

pessimistische Theorie, bald die praktisch gerichtete Lebensfreudigkeit vor, und gerade dieses Ringen mit sich selbst, mit den in seinem Herzen einander entschuldigenden und bekämpfenden Gedanken, rechtfertigt, wenigstens zum Teil, das merkwürdige Urteil Renans über Koh. als ein „livre charmant, le seul livre aimable, qui ait été composé par un Juif“ (L'Antichrist p. 101). Oder ist nicht Koh.s Erfahrung auch unsere Erfahrung, sein Leid unser Leid, nur dass wir als Christen mehr haben an Trost, weit mehr als Koh. geahnt! —

Ich gehe nunmehr dazu über, das Verhältnis von Q I zu Q III (glossierende Chakam) einer genaueren Analyse zu unterziehen. Auf den ersten Blick hat die S.sche Annahme, dass Q III ein Weisheitslehrer gewesen ist, welcher der Herabsetzung der Weisheit durch Q III entgegentreten wollte, etwas durchaus Ansprechendes. Allein, bei näherer Betrachtung sowohl des Schriftwerkes als Ganzen, wie auch des speziellen Verhältnisses von Q III zu Q I wird man schliesslich doch zu dem Resultat gelangen müssen, dass kein zwingender Grund vorliegt, Q III von Q I zu trennen. Zunächst wird man sich die Eigenart des gesamten Buches vorhalten müssen, dass ein strikter Gedankenfortschritt nirgends durchgeführt ist; nicht einmal in den von S. als Grundschrift bezeichneten c. 1—3 ist ein solcher immer zu finden. Auch hier sind nur etwas breiter ausgeführte Variationen des Themas „alles ist eitel“ zur Darstellung gelangt und auch diese nicht mit logischer Konsequenz zu Ende gebracht. Mehrfach ist ohne genauere Disposition bald vom Genuss, bald vom Streben nach Weisheit, bald vom Unterschied zwischen Weisheit und Tollheit und von beidem wiederum in Verbindung mit dem Streben nach Glückseligkeit 2, 3 die Rede. C. 3 hat nur mit c. 1, 4 ff.*) logischen Zusammenhang und von der Tabelle 3, 1 ff. urteilt S. selbst, dass die Logik nicht ihre stärkste Seite sei, p. 40. In den mittleren Kapiteln fehlt vollends für Q I jeder Faden, vergl. 8, 4 u. 8, 14. Man wird also nicht anders urteilen können als: semper idem. Höchstens Stimmungseinheit ist vorhanden, aber dafür, dass die über die mittleren Partieen des Buches zerstreuten Stücke von Q I jemals ein vollständiges Buch gebildet haben sollen, dafür vermisse ich bei S. den Nachweis. Wir werden also dementsprechend auch für Q III, was den Zusammenhang mit dem Kontext angeht, keine zu strenge Forderung erheben dürfen.

*) Zu c. 3, 1 vgl. Köhler „über die Grundanschauungen des Buches Koh“, Erlangen 1885 p. 6.

Wir werden uns damit begnügen müssen, um eine Identität der beiderseitigen Verf. Q I u. Q III festhalten zu können, darzuthun, dass

1) der Begriff Weisheit bei beiden Verf. der gleiche ist;

2) die Ausführungen von Q III innerhalb der von Q I angeregten Gedanken ihre Stelle finden können, dass sie zum mindesten keinen Bruch mit den von Q I geflogenen Voraussetzungen bedeuten.

ad. 1) Was nun den ersten Punkt anlangt, so will Q I gleich Q III ein חכם sein, 7,4,*) und naturgemäss als solcher wirken. Sein Begriff von Weisheit ist, wenn ich recht sehe, ein zusammengesetzter. Einmal nämlich ist ihm Weisheit soviel als praktische Lebensweisheit, 2, 12; 7, 4; zum andern bedeutet ihm so z. B. 8, 16 ff. Weisheit religiöse Weisheit im eminenten Sinne. Ebenso ist es bei Q III, auch ihm ist die Weisheit in 1. Linie praktische Lebensweisheit, der die Aufgabe zufällt, vor der Thorheit zu warnen und die Gefahren derselben ins Licht zu stellen. Sodann aber ist ihm auch Weisheit ein sittlich-religiös gefärbter Begriff, 9, 18. „Weisheit ist besser als Waffen“, denn ein einziger Sünder kann viel Gutes zu Grunde richten, vergl. auch 10, 13 mit 9, 3 (Thorheit = schlimme Raserei). Auch dürfte in diesem Zusammenhang nicht zu übersehen sein, dass sowohl für Q I als auch für Q III der Begriff der Weisheit mit einem Tropfen socialen Öls gesalbt ist. Der Weise ist der Arme 4, 13; 9, 13 ff. Und endlich auch der vermeintliche Q III teilt die pessimistischen Voraussetzungen von Q I. Er sagt nicht nur, dass die Weisheit des Armen verachtet ist, dass man auf seine Worte nicht hört (darum könnte ja schliesslich die Weisheit an sich dennoch den rechten Schlüssel zur Lösung aller Rätselfragen des Lebens haben; Q III ist indessen dieser Ansicht nicht): Vielmehr heisst es 10, 14: „Das viele Wortemachen des Thoren hilft nichts, denn der Mensch (ganz allgemein geredet, also auch der Weise mitgerechnet) weiss nicht, was geschehen wird, und was nach ihm sein wird, wer kündet ihm das an!“ Bei solcher Lage der Dinge muss ich urteilen, dass der Weisheitsbegriff von Q I u. Q III in dem charakteristischen Merkmale übereinstimmt, ein Moment, das

*) Zu viel freilich kann für die Erklärung dessen was die Weisheit für Q I, bedeutet aus 7, 4 nicht genommen werden. 7, 4 ist einseitig am Gegensatz gegen den Leichtsinn der Thoren (Haus der Freude) orientiert, und daher — der ganzen Eigenart von Q I entsprechend — mehr als scharf pointiert nach Form und Inhalt. Nur, dafs Q I ein Weiser sein will ist 7, 4 von Bedeutung.

für die Einheitlichkeit der Abfassung der Q I und Q III zugeschriebenen Abschnitte in die Waagschale fällt.

ad. 2) Es fragt sich nun weiter: lässt sich der Gedankeninhalt von Q III nicht irgendwie als ein integrierender Bestandteil der von Q I gemachten Ausführungen anschaulich und verständlich machen? Die S.sche Annahme, dass Q III ein Weiser gewesen sei, der der Herabsetzung der Weisheit durch Q III habe entgegentreten wollen, hat, wenn ich recht sehe, die zweifellose Thatsache zur Voraussetzung, dass die Q III zugeschriebenen Abschnitte sämtlich in einseitiger Weise am Gegensatz des Weisen und des Thoren orientiert sind, und noch genauer, den Vorzug des Weisen vor dem Thoren ins Licht stellen; freilich mit der 10, 14 gemachten Beschränkung, mit welcher m. Eracht. der vermeintliche Q III in den Gedankengang von Q I einlenkt. Nimmt man nun noch hinzu, dass auch Q I keineswegs das Streben nach Weisheit verwirft, dass er selbst 2, 19. 21 praktisch sein negatives, theoretisches Urteil über den Unwert der Weisheit limitiert: es ist ihm ein unerträglicher Gedanke, dass ein thörichter Mann dereinst das Erbteil seiner Weisheit davontragen soll (auch Q I operiert wie Q III 2, 21 mit dem Gattungsbegriff „Mensch"), so wird man unwillkürlich zu dem Urteil gedrängt, Q I nimmt, was die Wertschätzung der Weisheit anbelangt, eine ähnliche Stellung ein, wie hinsichtlich seiner Wertschätzung des Genusslebens. Der Theorie nach heisst es bei ihm: Wie stirbt doch der Weise gleich dem Thoren dahin 2, 16. Der Praxis nach kann er dagegen sehr wohl gesagt haben 2, 13: „Ich habe erkannt, dass die Weisheit einen relativen Vorzug vor der Thorheit hat, entsprechend dem Vorzug des Lichts vor der Finsternis. In dieser Vermutung wird man noch bestärkt durch die Wahrnehmung, dass zwischen Vers 12a und 14b ohne Vers 13 der eigentliche Beweis für die Folgerung, resp. für das reassümierende „und doch" (? 14b) fehlt. Man wundert sich zum mindesten, dass Q I zwar das Thema, den Unterschied zwischen Weisheit und Tollheit (noch dazu 1, 17 schon einmal hervorgehoben) zu untersuchen ankündigt, dann aber seinen Leser einfach mit dem Resultat: „da erwog ich bei mir und dachte, dass auch das eitel sei," abfertigt. Wie dem aber auch sein möge, soviel steht sicherlich fest: Q I hat dem von dem vermeintlichen Q III ausgesponnenen Vergleich zwischen Weisen und Thoren mit in seine Untersuchung aufgenommen und die Möglichkeit, die von Q III in diesem Zusammenhang gebotenen Ausführungen in dem von Q I hierfür geprägten

Schema 2, 12 a unterzubringen, muss auf alle Fälle offen gelassen werden, ja, ich meine sogar, es lässt sich nachweisen, dass man die genannte Möglichkeit zur Gewissheit zu erheben hat. Zweierlei möchte ich anführen:

1) Schon um seines Pseudonyms Salomo willen musste der Prediger, falls er nicht von vornherein auf jede Wirkung seiner Rede verzichten, und dem in Geltung befindlichen Spruchbuch gegenüber als Falsator erscheinen wollte, irgend etwas zum Lobe der Weisheit sagen, ihr wenigstens einen relativen Vorzug vor der Thorheit einräumen.

Und 2) auch unter Berücksichtigung der vom Pessimimus gesetzten Schranke des Weisheitsstrebens 8, 16 u. 10, 14 erforderten die gemachten Ausführungen, falls sie ihrer Einseitigkeit wegen sich nicht von vornherein unmöglich machen sollten, einer Beschränkung in dem Sinne, dass die Weisheit an der Thorheit gemessen eines Vorzugs nicht ermangele. Dazu kommt noch ergänzend hinzu, dass der Prediger, wenn er auch in seinem Pessimismus und Determinismus vielfach vom Spruchbuch abweicht, auch in den Q I zugeteilten Partieen, keineswegs frei von Beziehungen zum Spruchbuch ist, vergl. Leimdörfer, der Prediger Salomo, p. 78 resp. 81. Spruchreihen wie c. 3, 1, welche S. aus der Stoa ableiten will (Zeit Marc Aurels) haben an den Sprüchen 6, 16; 30, 5. 15 genügende Analogieen. Vergl. zu den genannten Stellen, Frankenberg, Sprüche, Nowacksche Sammlung. Vergl. ferner die antithetische Form der Gedankenentwickelung c. 7, 1 ff., ebenso c. 9, 11 ff., ein Spruch, von dem ich nicht begreife, warum ihn Q I nicht geschrieben haben soll: ist er doch seiner Art nach pessimistisch, seiner Voraussetzung nach deterministisch. Und endlich, um die refrainartige Wiederholung des „alles ist eitel“ nicht weiter zu erwähnen, mir scheint allerdings der von S. mit einem ? versehene Abschnitt 7, 26 ff. den Schluss nahe zu legen, dass auch Q I bei aller Anerkennung seiner Originalität sich am Spruchbuch gebildet und von ihm gelernt hat. Was z. B. 7, 26 ff. anlangt, so glaube ich nicht, dass hier persönliche Erfahrungen ausgesprochen sind. Das Weib ist vielmehr ganz im Sinne der Sprüche Personifikation der Narrheit, der Mann Personifikation der Weisheit, die zwar selten zu finden ist, aber doch wenigstens vorkommt, während die Narrheit es mit all ihren Künsten nie zur Weisheit bringt. Und nun legt sich der berühmte V. 7, 29 (Q IV ist hier nicht nötig) wie von selbst aus. Wohl konnten viele Menschen Gott wohlgefallen 7, 26, aber weil sie sich verfehlen, werden sie von der Thorheit ge-

fangen; denn (vgl. auch c. 1, 3) das Herz der Menschen ist vom Bösen erfüllt, und Raserei in ihrem Herzen ist in ihrem ganzen Leben. Man sieht also, um das hier einzuschieben, auch Q I macht keineswegs das von Gott gegebene Verhängnis des Menschen allein für die Misère des Lebens verantwortlich, er kennt zum mindesten daneben noch eine andere Quelle des Unheils, nämlich die Bosheit des menschlichen Herzens; dahin gehören auch seine Ausführungen über die Ungerechtigkeiten, die vom Herrscher ausgehen. Soviel hier zur Beleuchtung der S.schen These, dass Q I keine Spur von einer sittlichen Weltordnung Gottes kenne, zum mindesten führt er nicht alles Unglück auf Gott zurück, und wenn er es thut, thut er es allermeist nur in dem Sinne, dass er sich darüber beklagt, man könne Gottes Wege nicht in allem verstehen 8, 16ff.

Ich fasse meine Ausführungen über das Verhältnis von Q I zu Q III dahin zusammen: 1) Beide haben denselben Weisheitsbegriff. 2) Beide sind vom Spruchbuch gebildet und die Ausführungen von Q III können sehr wohl als in sich geschlossener Teilgedanke in die Gedankenwelt von Q I eingegliedert werden. Eine Deduktion bezüglich des relativen Vorzugs der Weisheit vor der Thorheit war von Q I mehrfach angekündigt, in Wahrheit aber ist sie ohne Q III nicht gegeben. 3) Die Möglichkeit endlich, dass Gedankenkomplexe, wie sie S. Q III zuschreibt, von Q I herrühren können, ist nicht zu bestreiten und zwar mit Rücksicht

a) auf das Pseudonym Salomo,
b) auf die logische Billigkeit, welche dem Weisen Q I nicht ein völliges Verwerfungsurteil der Weisheit zuschreiben kann.*)

Mit meinen bisherigen Ausführungen über das Verhältnis von Q I zum Spruchbuch ist natürlich auch mein Urteil über die Abtrennung von Q V vom Buchganzen entschieden. Die eigentliche Domäne von Q V ist von kleineren Einschaltungen, z. B. 4, 9ff. abgesehen, c. 10. Man wird Wildeboer, Komm. p. 156 nicht Unrecht geben können wenn er über dieses Kapitel 10, 4—20, urteilt: Der erste Eindruck beim Lesen dieser Sprüche ist der, dass sie völlig zusammenhanglos nebeneinander stehen. . . Doch verleugnet sich hinter der äusseren Zusammenhanglosigkeit nicht die innere Einheit des Geistes, dem diese Sprüche ent-

---

*) Das sokratische Wissen, „dass wir nichts wissen können", klingt nur negativ, ist aber in Wahrheit positiv gemeint.

stammen. Koh. leidet schwer unter dem Druck der unerquicklichen politischen Zustände seiner Zeit. Der Blick auf dieselben beherrscht wohl die scheinbar zusammenhangslosen Sprüche. Koh. will seinen Zeitgenossen die wichtigsten Richtlinien angeben, wie man als Weiser in diesem Wirrwar sich benehmen muss. Er ermahnt zunächst zur Geduld und zum ruhigen Verhalten. Wenn einmal, was leider vorkommt, V. 5 verfehlte Anordnungen vom Herrscher ausgehen, vgl. 8aff., wo er ebenfalls in den heillosen politischen Zuständen seiner Zeit einen Quell für die Misère dieses Lebens überhaupt entdeckt. Der Zusammenhang zwischen V. 4 und 5 lässt nichts zu wünschen übrig. V. 5 u. 6 allein sind verlorene Posten, und ich begreife nicht, warum Q I, wo er doch z. B. c. 2, 24 u. c. 3, 12 paraenetisch wird, nicht auch hier in seiner Eigenschaft als Weiser zur Vorsicht mahnen und seine Zeitgenossen anhalten soll, nicht durch Thorheit sich um ihr glückliches Leben zu bringen, zu einer Zeit, wo sie sonst vielleicht noch nicht „Zeit und Fügung" getroffen hätte (c. 3, 1 ff.). V. 8ff. fährt der Verf. fort zu zeigen, dass zwar überall Gefahren für den Menschen lauern, wer eine Grube gräbt, kann hineinfallen u. s. w. Auch in seinen gewöhnlichen Berufsgeschäften ist der Mensch niemals vor dem Tode sicher, trotz alledem hat ein weises und kluges Verhalten seinen Vorteil, während ein Unterlassen vorsichtigen Verhaltens (Beispiel des verunglückten Schlangenbeschwörers) Schaden bringt. Dieser Gedanke wird dann V. 12 weiter exemplificiert an dem Segen, den die anmutige Rede des Weisen hat, an dem Schaden, welchen die Lippen des Thoren anrichten, die ihn selbst zu Grunde richten (politisch). V. 16ff. zeigt nun an einem 3. Beispiel (V. 11. 12ff.) den Segen eines weisen Verhaltens für ein Land, dessen Herrscher tüchtig ist, und den Unsegen für ein Land, dessen Herrscher ein träger Schwelger und Verschwender st, der für Geld sich alles gewährt V. 19. V. 20 greift dann auf den Ausgangspunkt der ganzen Spruchreihe, V. 4, zurück und ermahnt zu einem weisen und vorsichtigen Verhalten gegenüber einem verkehrten Herrscher. C. 11, 1 ff. zeigt nun, freilich nur lose anknüpfend, wie man sich auf solche verkehrten Anordnungen eines verkehrten Herrschers und die dadurch hervorgerufene Notlage des Landes, V. 2b. 3. 4., bei Zeiten rüsten solle, nämlich einmal durch rechte Freigebigkeit, die schliesslich doch einmal ihren Lohn findet, und durch rechte Sparsamkeit, V. 2, die zur rechten Zeit zurücklegt, um in der Zeit der Not zu haben. Denn wenn die Wolken erst einmal da sind, dann leeren sie auch un-

aufhaltsam den Regen über das Land aus, ist einmal der Baum gefallen, dann liegt er ein für allemal; darum rüste dich bei Zeiten, zumal dann, wenn die Zeitläufte politisch schwierig sind, thue deine Pflicht unbekümmert, V. 4 u. 6, und hast du das gethan, dann gieb dich einem frohen Lebensgenuss hin, „wohlthuend ist das Licht,“ V. 7 u. s. w. Der Zusammenhang der Verse 10, 4—11, 7 ist m. E. nicht so verzweifelt, dass man genötigt wäre, alles zu zerreissen und 10, 4; 10, 8—11; 10, 16—18; 10, 20—11, 4; 11, 6 (V. 5 Q IV) Q V zuzuschreiben, dagegen 10, 12—16 Q III; 10, 19 Q II. Welche Mosaik! Und wenn durch dieses Interpolationsverfahren sich der Wirrwarr des Textes, von dem übrigens auch Wildeboer redet, lösen wollte? Wenn Q V doch einmal interpolieren wollte, warum hat er dann z. B. nicht 10, 16 an 10, 7 angeknüpft resp. an 10, 4 und V. 8ff., vergl. insonderheit V. 10b, gegensätzlich an V. 15, um den Vorteil der Weisheit durch den Kontrast ins rechte Licht zu setzen? Lässt sich nun aber für eine Interpolation kein genügender sachlicher oder formeller Grund aufdecken, so bleibt nichts weiter übrig, als sich mit dem vorhandenen Texte abzufinden und seinen Inhalt in der überlieferten Folge der Gedanken sich so gut als möglich klar zu machen. Man übersehe auch nicht, dass es S. nicht gelingt, Q V mit seinem neutralen Standpunkt von den übrigen Glossatoren, namentlich von Q III und II scharf zu trennen. Wie nahe berührt sich z. B. Q III in c. 10, 12—15 und Q V 8—11 u. 16ff.? Beide singen, teils allgemein V. 8, teils V. 16 in konkreter Anwendung auf die politische Zeitlage das Lob der Weisheit im Gegensatz zur Thorheit. Berührt sich Q V in c. 10 mit Q III, so in c 11 mit Q II. Auch Q V ermahnt zum frohen Lebensgenuss und zu eifriger Thätigkeit, damit man, wenn schlimme Zeiten kämen, sein Teil genossen habe, ganz ebenso wie es Q II (S.) c. 11, 7 ff. macht. Bei dieser Sachlage glaube ich, zumal S.s Sammelbezeichnung Q V eigentlich ein Verzicht auf exegetische Einzelerklärung ist, die Annahme wenigstens als disputabel hingestellt zu haben, dass, was Q V angeht, die Interpolationshypothese S.s zum mindesten auf ebenso grosse, wenn nicht grössere Schwierigkeiten stösst als die Erklärung des Masoretischen Textes unter Voraussetzung der Einheitlichkeit des Verfassers. Habe ich mich bisher gegen die Aufstellungen S.s gewandt und Q II, III, V als formell und inhaltlich mit Q I sehr wohl vereinbar darzustellen bemüht, so muss ich, was Q IV anlangt, S. zustimmen. Mit Ausnahme von 8, 2—4 und 11, 5 kann ich die Q IV zugeschriebenen Stücke

nur ebenso abgrenzen, wie es S. gethan hat. Man kann dagegen nicht einwenden, dass Q IV in manchen Stücken, auch inhaltlich, sich enger an Q I anschliesst, als es z. B. Q III thut. Man vergesse nicht, Q III ist nur ein engbegrenzter Teilgedanke, der einseitig am Gegensatz des Weisen und des Thoren orientiert ist, also manche Berührungspunkte mit Q I gar nicht haben kann. Und dann ist die Form, wie sich Q IV an Q I anlehnt, doch wahrlich mehr als auffällig. Man sehe nur c. 2, 24 b; 3, 11, vor allen Dingen 8, 11 ff, an, immer ist Q IV bemüht, vorhergehende Ausführungen, namentlich von Q I zusammenzufassen, sich mit Q I auf gleichen Boden zu stellen, um dann von da aus zu anderen oft gerade entgegengesetzten Schlüssen zu gelangen und die Rätsel, welche Q I bewegen, mit Hilfe seiner stets fertigen deuteronomistischen Dogmatik zu erledigen. In V. 8, 9 ff. z. B. hat Q I über die Ungerechtigkeit auf Erden geklagt, namentlich über die Ungerechtigkeit ungerechter Herrscher; er hat erklärt, dass ihm ein solches verkehrtes Regiment unter Voraussetzung der sittlichen Weltordnung Gottes, — und die setzt er voraus, sonst würde ihm die Ungerechtigkeit als das Naturgemässe im Weltlauf erscheinen, — problematisch sei, vergl. Weisheit Salomos c. 2. Q IV dagegen hat nicht nur einen Erklärungsgrund für das Wachstum der Bosheit auf Erden bereit, 8, 11 ff., nein, auch ein definitives Schlussurteil über das Los der Frommen und Bösen 7, 25. Wenn aber doch einmal die Bösen ihre Strafe, und die Guten ihren Lohn bekommen, so frägt man sich, wozu der ganze pessimistische Apparat, den Q I anwendet? Entweder, er weiss, was er, 8, 12. 13. aussagt, nun, dann ist sein Pessimismus ein Rätsel, oder er hält an seinem Pessimismus fest, nun, dann ist sein Dogmatismus 8, 12. 13 ein Problem, das man vergeblich durch das Schwanken der Stimmung K.s zu erklären versucht. Denn hier liegen Schwankungen des Urteils*) vor, wie sie gegensätzlicher nicht gedacht werden können; auch die Gottesvorstellung, wie wir sie bei Q I, Q II (z. B. 9, 7 ff.) finden, weicht von derjenigen bei Q IV u. s. w., und das ist die Hauptsache, bedenklich ab. Q IV hat einen Gottesbegriff, wie ihn Q I bekämpft. Q IV ist bei oder vielleicht gerade infolge seines Levitismus streng theistisch. Q I dagegen denkt sich das Verhältnis Gottes zur Welt deistisch. Q IV geht die Frömmigkeit in kultischen Formen auf, vergl. insonderheit 4, 17 ff., Q I dagegen

---

*) Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte[2] p. 304 Anm.

ist der Mann des „juste milieu",*) der in konsequenter Ausgestaltung seines Gottesglaubens einerseits und im praktischen Interesse sein Ultimatum 2, 24 ff zu stützen, andererseits nichts von der extrem kultischen Frömmigkeit pharisäisch gesinnter Kreise (Q IV) wissen will. Soviel zunächst zur Hervorhebung der Unterschiede in der Denk- und Schreibweise von Q I und Q IV. Sind dieselben richtig erfasst, dann werden sie uns auch das Motiv zur Interpolation klar und deutlich zu machen wissen, und das ist in der That der Fall. Q IV, obwohl in seinem Dogmatismus ebenso einseitig wie Q I in seinem, bisweilen in Eudämonismus überspringenden deterministischen Pessimismus — es giebt nun einmal in der Welt keinen reinen Pessimisten, weil es ein psychologisches Unding ist, dass jemand von der blossen Negation, leben soll — Q IV also hat, obwohl in mancher Hinsicht ebenso einseitig wie Q I, doch soviel erkannt, dass eine Verkümmerung der Gottesvorstellung bei Q I vorlag, dass bei ihm fremde Einflüsse zersetzend auf den väterlichen Glauben eingewirkt hatten; darum hat er, ein Eiferer der reinen Lehre, sich bemüht, ungeachtet dessen, dass die Zustände seiner Zeit wirklich zu pessimistischen Anschauungen Anlass geben konnten — die Vergeltungsgerechtigkeit Gottes — das Halten seiner Gebote — den Wandel in Furcht vor dem Allmächtigen, nicht nur als aller Weisheit Anfang, sondern auch als aller Zweifel Ausgang zu predigen und zu verkünden. Er ist es gewesen, der in das Buch des Predigers „feste Ergebnisse" hinein gebracht hat, um von der Höhe der deuteronomistischen Vergeltungstheorie aus, rechtzeitig den Gefahren entgegenzutreten, welche Determinismus, Pessimismus und Eudämonismus in dem Geschlecht seiner Tage anrichten konnten. Das solche Gefahren nicht ausgeblieben sind, das beweist uns unwiderleglich die Weisheit Salomos c. 2 (die Apokryphen und Pseudepigraphen ed. Kautzsch p. 481), wo von jüdischen Freigeistern die Rede ist, welche, weil nun einmal das Leben kurz und traurig ist, und es ein Heilmittel beim Tode des Menschen nicht giebt (τελευτή = מקרה Q 3, 19), und sein Name auch bald vergessen ist, mit dem Eudaemonismus Ernst machen und zwar soweit, dass sie jede Gottesfurcht über Bord werfen, um nur die „Rolle der blonden Bestie" spielen zu können, und sich mit List und Gewalt auf Kosten anderer gütlich zu thun. Solchen Gefahren hat Q IV entgegentreten wollen. Darum hat er, wie nach meinem Dafürhalten genügend dargethan ist, zum Mittel der Interpolation gegriffen und den extremsten

*) Wildeboer, Komm. p. 146.

Anschauungen des Predigers dadurch die Spitze abzubrechen versucht, dass er durch seine Einschübe dem ursprünglichen Verfasser hin und wieder Äusserungen*) in den Mund legte, die wohl geeignet waren, seine Verwandschaft mit der herrschenden Frömmigkeit und der landläufigen Dogmatik zu dokumentieren. Auf diese Weise ist der Grund zu der bis in die neuere Zeit hinein mehrfach vertretenen Ansicht gelegt, dass im B. Koh. ein Wechselgespräch stattfinde. Eine Würdigung dieser Hypothese findet sich bei Kautzsch, Abriss des A. T. Schrifttums p. 217. Nachdem davon gesprochen ist, dass die Zersetzung des A. T.-Glaubens bei K. schon weit vorgeschritten ist, sodass er zwischen Verdruss und Zweifel u. s. w. ratlos hin und her schwanke, heisst es: Die Rede bewegt sich nicht selten dermassen in Gegensätzen, dass man ernsthaft versucht hat, sie als Wechselgespräch zwischen einem zweifelnden Schüler und dem ihm zurechtweisenden Meister aufzufassen. Ich meine nicht zwischen Schüler und Meister, nicht zwischen falscher und wahrer Weisheit, so Schenkel, s. S., p. 4, wohl aber zwischen den Vertretern zweier verschiedenen theologischen Standpunkte findet hier in der That ein Wechselgespräch statt, und die Opposition des Chasid gegen Q I, vergl. namentlich c. 3, 10 ff., ist's, die zu solcher Erklärung nötigt.

Ich wende mich zu einer kritischen Analyse des Epilogs. S. unterscheidet zwei Epilogisten, der erste hat aus den überlieferten Stücken des B. Koh. ein litterarisches Charakterbild des Verf. zu gewinnen gesucht und zwar im Anschluss an Q II und III (also hat schon er beide Glossatoren nicht recht zu trennen gewusst). Ein zweiter Epilogist soll auf dem Standpunkt von Q IV stehen und demgemäss keineswegs von den Sprüchen K.s erbaut sein, ja sich mehrfach durch dieselben wie von Ochsenstacheln verletzt fühlen und dagegen ausschlagen. Die beiden letzten Verse des ganzen Buchs endlich werden von S. einem Pharisäer zugeschrieben, welcher in dem Halten der Gebote und in dem alle Ungleichheit ausgleichenden Endgericht Gottes nach der Zeit aller Rätsel Lösung sucht und findet. Darin, dass S. den Epilog für eine spätere Zuthat erklärt, stimme ich ihm bei.**)

---

*) Zu vergleichen ist die dogmatische Korrektur, welche das Buch Hiob, um den blasphemischen Eindruck der Kapitel 9, 21. 24 zu verwischen, vor allem in c. 27 u. 28 erfahren hat.

**) Wenn Nowack im Schlusskapital seines mehrfach zitierten Kommentars die Ächtheit des Epilogs verteidigt, so ist doch nicht zu übersehen, dass er es als Schwierigkeit empfindet, wenn der Prediger so fest und bestimmt die Summe des Ganzen zieht und spricht: Fürchte Gott und halte seine Gebote.

1) 12, 8 ist ein vollgültiger Schluss mit dem der Prediger auf sein Thema 1, 2 zurückgreift (gegen S.).

2) Was den Inhalt anlangt, so erwartet man keineswegs nach der Lektüre des Buchs zu so positiven Ergebnissen geführt zu werden und aller Rätsel Lösung in einer Formel zu finden, welche zum mindesten Q I in ihrer Ausnahmslosigkeit bekämpft hat.

3) In Zusammenhang mit diesem inhaltlichen Bedenken das formale: Der wirkliche Verf. redet vom fiktiven, was ja freilich im Lauf der Untersuchung ebenfalls vorgekommen ist, 1, 2; 7, 27; allein, am Schluss des ganzen, wo das Resultat gezogen werden soll, mehr wie auffallend bleibt. Soweit kann ich also mit S. gehen, dagegen scheint mir die Annahme zweier, eigentlich dreier Epilogisten in keiner Weise nötig zu sein. Zwischen Vers 10 und 11 besteht ein genügender Zusammenhang. Nowack, der Pred. Sal., Leipzig, 1883 p. 310, stellt den Konnex zwischen V. 10 u. 11 dadurch her, dass er die Worte der W e i s e n V. 10 betont werden, sie also auch von einem, der V. 9 sich bemüht hätte, anmutige und weise Worte zu finden, herrühren lässt. Also s o l c h e Worte von Weisen sind u. s. w. Dass das Thun K.s V. 11 ff. als nützlich belobt werden soll, erscheint mir ohne Zweifel. Wo steht ein Wort, was irgendwie den Gedanken einer Polemik rechtfertigen könnte! Dass von Ochsenstacheln die Rede ist, berechtigt doch noch nicht diese bildliche Rede in demselben Sinne zu verwerten und zu deuten, wie sie in der Berufungsgeschichte Pauli gedeutet ist. Ochsenstacheln in der Hand des Weisen, das nächstliegendste bleibt doch immer, dass sie bedeuten sollen, der Weise wäre dazu berufen, die Thoren und Trägen anzutreiben und zum Guten zu reizen. Die Deutung des sich unmittelbar anschliessenden Bildes, vom Einschlagen der Nägel, ist schwer. Entweder ist mit Nowack p. 311 zu sagen, dass durch die Nägel ausgedrückt werden soll, dass die einzelnen Sprüche fest aneinander gefügt seien, um sie vor der Vereinzelung zu schützen (vergl. Delitzsch), wozu freilich der torsohafte Charakter des Buches wenig passt, oder, was mir wahrscheinlicher ist, das Bild will besagen: Wie die Zeltpflöcke dem Schutz gebenden Zelt Festigkeit verleihen, so gewährt die Weisheit der Weisen, vergl. 7, 12, dem Schutz, der sich von ihnen belehren lässt. So würde das zweite Bild eine Ergänzung des ersten bieten. Was endlich die Abtrennung der beiden letzten Verse anlangt, so erscheint sie mir willkürlich. Wenn die Verse 12. 11 ff. von Q IV herrühren sollen, und sie thun es in der That,

dann können auch die Schlussverse von ihm geschrieben sein: ermahnt doch Q IV immer zur kultischen Frömmigkeit. Und wer sagt denn, dass 12, 14 die Vorstellung eines abschliessenden Endgerichts bieten soll, die sonst im B. K. unbekannt ist? Warum 12, 13 eine andere Bedeutung haben soll als 3, 17, ist in keiner Weise einzusehen; oder will man etwa aus dem Gedanken, dass Gott das Verborgene richtet, den Schluss ziehen, dass Gott nach der Zeit in der Ewigkeit einen Ausgleich der Ungleichheit herbeiführen will? oder was ist sonst gemeint? Wenn es nach 3, 17 für jedes Thun und jedes Vorhaben ein Gericht giebt, heisst das etwa nicht ein abschliessendes Gericht Gottes konstatieren?

Es erübrigt noch die Frage, wer hat den Epilog verfasst? Nach meinem Dafürhalten ist Q IV der Verfasser des ganzen, und zwar ist der Epilog in 2 Absätzen, beide mit „übrigens“ beginnend, nacheinander niedergeschrieben, sodass V. 12ff., Zusatz zum Zusatz 9ff. ist. Soviel, aber auch nur soviel ist an einer Zweiteilung des Epilogs richtig. Für V. 11 u. 12 hatte S. schon, wie erwähnt, Q IV zum Urheber gemacht. Da nun von einem Gegensatz von V. 9ff., resp. V. 11ff. keine Rede sein kann, im Gegenteil, V. 9 mit der Betonung der Weisheit des Verfassers eine Ausführung über die Wirkung seiner weisheitsvollen Worte durchaus verständlich erscheinen lassen muss, und endlich V. 13 und 14 verglichen mit 3, 17 resp. 4, 17ff. durchaus zu der Theologie von Q IV stimmen, so nehme ich keinen Anstand, in ihm den ראה zu sehen (im Sinne des späteren Gemeindeamts), der das Buch herausgegeben hat. Natürlich nicht ohne ihm vorher den Stempel seines Geistes aufgedrückt zu haben. Auf diese Weise wird einmal der kompilatorische Charakter (Q IV) des ganzen berücksichtigt V. 11 b, andererseits wird auch die Warnung vor litterarischer Überproduktion im Munde von Q IV verständlich, er hat eine fertige Dogmatik, wozu da noch lange disputieren, wo feste Ergebnisse, zuverlässige Aussprüche bereits vorhanden sind!

Recapitulation

und Kritik des litt. Charakters des Gesamtwerks (ohne Q IV).

Ich stehe am Ende meiner exegetischen Untersuchung, in welcher ich das Verhältnis der Glossatoren von Q I : Q II—V

zu prüfen versucht habe. Einen zwingenden Grund, Q II von Q I zu trennen, war nicht einzusehen; beide haben dieselben Voraussetzungen und da, wo Q II über Q I in der Stellung des Ultimatums: So bleibt für den Menschen u. s. w., hinausgehen soll, da hat Q I schon Bemerkungen, welche in derselben Richtung laufen. Q III in seinem einseitigen Orientiertsein am Gegensatz zwischen Weisheit und Thorheit, stellt einen Teilgedanken dar, der sich logisch als Zwischenglied einer von Q I verschiedentlich behandelten Gedankenkette und weiterhin aus dem Pseudonym des ganzen Buches als sehr wohl Q I zugehörig begreifen lässt. Q V war ebenfalls nicht Q I abzusprechen; der chockmatistische Charakter seiner Sprache allein genügt noch nicht, um das Verwerfungsurteil über ihn zu fällen. Auch die Gedankenwelt von Q I und nicht minder die Form, in der er sie zum Ausdruck bringt, setzt das Spruchbuch voraus, und begreift sich ihrem Hauptbestandteil nach als ein Produkt innerhebräischer Geistesentwickelung, wovon bereits mehrfach die Rede gewesen ist. Anders lag die Sache bei Q IV. Der abweichende Gottesbegriff des letzteren und seine ausgesprochene Tendenz, Q I zu korrigieren und eine Lösung der Rätsel, an deren Erkenntnis Q I sich vergeblich zerarbeitet, einzuschieben, machen es notwendig, in Q IV einen Überarbeiter des Buchs zu sehen, und wenn ich recht sehe, auch den Herausgeber. Ich bin nämlich davon überzeugt, dass der Schluss des ganzen ebenfalls von Q IV herrührt, Beweis V. 13.

Es erübrigt noch, die Frage kurz zu erörtern, wie sich der ungleichmässige litterarische Charakter des Buches erklären lässt. Weisen nämlich c. 1—3 resp. 4 einen, wenn auch mehrfach lückenhaften und unterbrochenen Zusammenhang auf,*) so reisst c. 5ff., namentlich c. 6—8 der Faden, an dem sich die Deduktion fortspinnen soll, mehr wie häufig, und alle Kunst, einzelne Verse und Gedankengruppen miteinander in Verbindung zu setzen, hat sich, vergl. dazu die Kommentare und die Ausführungen am Anfang unserer Schrift, als vergebliches Mühen herausgestellt. An dieser Thatsache lässt sich nicht rütteln. Die Unordnung, in der sich das Buch jetzt befindet, ist nicht erst von den Glossatoren hervorgerufen, sie ist von Anfang an dagewesen. Nachdem der

*) Cheyne, Job u. Salomon, or the wisdom of the O. Test. p. 204 soll über Kap. 1 u. 2 dieselbe Ansicht entwickelt haben. Weshalb er nur diese beiden Kapitel für genauer ausgearbeitet hält, ist mir nicht ersichtlich C. 3 u. 4 ist jedenfalls nicht schlechter geordnet. Im übrigen war meine Ansicht fertig, ehe ich von Cheynes Urteil hörte. Eine Kritik desselben habe ich bei S. nicht gefunden.

Verfasser c. 1—3 das Problem aufgestellt hat, an dessen Lösung er arbeitet: „Wie ist die Eitelkeit des menschlichen Lebens, das oftmalige Ausbleiben des Lohns mit dem Dasein Gottes auszugleichen — hat er in den folgenden Kapiteln nur noch Bruchstücke, Materialansammlungen, Citate, tagebuchartig zusammengestellt. Die letzte Feile an sein Werk zu legen, ist er verhindert gewesen. So erklärt es sich, dass scharfe pessimistische Äusserungen neben solchen stehen, welche einen mehr positiven Anstrich haben, (S. Q III, Vorzug der Weisheit vor der Thorheit), so erklärt es sich, dass auch scheinbar ganz neutrale Sprüche, Q V, vielleicht Sentenzen aus anderen Schriften, von Koh. aufgenommen sind, und oft ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, so wie sie sich als Lesefrüchte darboten, Verwendung gefunden haben. Denn, wie es möglich ist, dass Glossatoren, noch dazu solche, mit bestimmten theologischen Standpunkten Q II und Q III so ziel- und planlos abgerissene Gedankenfetzen, über das Buch zerstreut haben sollten, ohne die entstandenen Fugen und Nähte etwas zu verdecken, will mir nicht in den Sinn. Der Interpolator Q IV hat sich ganz an das zu interpolierende Werk angeschmiegt, um dann von seinen Voraussetzungen aus zu neuen Resultaten zu gelangen.

Endlich, macht man wirklich einmal Ernst mit dem Gedanken, dass das Buch Koh. ein Torso gewesen ist, ehe es Q IV redigierte und herausgab, und zwar deswegen, weil er in dem Werke manches Gute und Brauchbare fand, namentlich Sätze, welche einem übermässigen Hereinfluten fremdländischen Wesens — einer Überschätzung griechischen Intellektualismus und Eudämonismus (daher seine Interpolationen 2, 24a; 3, 12; 11, 7ff.) entgegenwirken konnten, dann werden noch manche Sätze, welche S. nur als Einschübe von fremder Hand deuten zu können glaubt, einer anderen Erklärung unterzogen werden können. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Stelle 4, 5; V. 4 war gesagt worden, dass eine Hand voll Ruhe besser sei, als zwei hohle Hände voll Arbeit. V. 5 heisst es, der Narr legt seine Hände ineinander und zehrt von seinem Fleisch. Vers 4 und 5 scheinen in unlöslichem Widerspruch zu einander zu stehen, V. 5 daher nur als Glosse zu begreifen. Aber wie, wenn V. 5 gleichsam nur ein Merkzeichen des Verf. gewesen wäre, später bei der Durcharbeitung den übertriebenen Gedanken 4, 4ff. abzuschleifen und der Wirklichkeit auszugleichen? Ähnlich verhält es sich mit 6, 8. 9a; 7, 11; 7, 19; 8, 1, sämtlich Sprüche, die S. Q III zuschreibt, von denen er selbst aber verschiedenemal erklärt, wie

sie an ihre jetzige Stelle gekommen wären, müsse dahingestellt bleiben. Auch hier glaube ich, lässt sich zwar kein strikter Zusammenhang mit dem vorhergehenden und nachfolgenden herstellen, wohl aber lässt sich, vergl. z. B. 6, 8 mit 4, 5, in c. 6, 8 eine Retraktation zu dem übertriebenen Urteil 6, 7 finden, insofern, als der Weise unter das allgemeine Urteil 6, 7 immer noch weniger fällt als der Thor, den seine Begierde zu Grunde richtet, weil er seine Begierde zügellos schweifen*) lässt, während der Weise immer nüchtern prüft, was vor Augen ist. Ebenso ist c. 7, 11 wohl begreiflich im formellen Anschluss an 7, 10, im sachlichen Anschluss an den von 7, 4 an diskutierten Gedanken des Vorzugs des Weisen vor dem Thoren, resp. vor allen Gütern dieser Welt u. s. w. In Summa: Der litterarische Charakter des Buches Koh. ist von Ungleichheiten nicht frei, nur die ersten Kapitel sind ausgearbeitet, wenigstens zum Teil, um eine Aufstellung des Problems und Andeutungen für die Richtung zu geben, in der die Lösung, event. die Resignation, liegen muss; alles übrige ist ein Torso geblieben, nur hin und wieder haben noch etliche Gedanken, z. B. Q III 9, 13; 10, 12 ff. resp. Q II 11, 7 ff. eine breitere Ausführung erfahren. Auf diese Weise wird man einerseits davor bewahrt werden, künstliche Gedankenzusammenhänge zu erklügeln, andererseits, um des Mangels an Zusammenhang willen, das Werk gewaltsam zu zerreisen. Man wird vielmehr im grossen und ganzen dem Buch, wie es vorliegt, sowohl in exegetischer wie in litterarischer Hinsicht gerecht, wenn man es, und das ist gewiss der nächstliegende Eindruck, als Torso nimmt und erklärt.

*) Delitzsch „Erlangen — ist besser als Verlangen."

Herrosé & Ziemsen, Gräfenhainichen.

P. Wunschmann's Verlag, Wittenberg.

Boehmer, Julius, Dr. lic. th., **Der am Kreuz ist meine Liebe.** Die sieben Kreuzesworte in sieben Andachten ausgelegt und der Christengemeinde dargeboten. 1900. Preis M. 1.20.

Ehrenhauß, M., Hegels Gottesbegriff in seinen Grundlinien und nächsten Folgen; aus den Quellen dargelegt. 1880. Preis 60 Pf.

Ehrenhaus, M., Die neuere Philosophie und der christliche Glaube in ihren Verhältnissen aus den Quellen dargelegt. Neue wohlfeile Ausgabe. 1893. Preis M. 1.50.

Gandert, E., Zur Revision des Beichtwesens in der evang Kirche. 1898. Preis 80 Pf.

Koch, A., D. **Heinrich Leonhard Heubner in Wittenberg.** Züge und Zeugnisse aus und zu seinem Leben und Wirken. 1885. Preis M. 1.—

Laue, L., Dr. lic. th., **Die Ebed-Jahwe-Lieder** im II. Teil des Jesaia exegetisch-kritisch und biblisch-theologisch untersucht. 1898. Preis M. 1.20.

Mayer, Dr. G., **Elias, ein alttest. Prophetenleben als Spiegelbild für die Gegenwart** in Predigten dargelegt. 1897. Preis M. 1.60.

Neuester Plan von Wittenberg u. Umgebung. Maßstab 1:12000. Preis 75 Pf.

Rietschel, G., Heinrich Leonhardt Heubner — ein brennend und scheinend Licht auf dem Leuchter Wittenberg. 1880. Preis 40 Pf.

Schleusner, G., Die Bedeutung der Ausgrabungen in dem Euphrat- und Tigrisgebiet für das Alte Testament. 1882. Preis 60 Pf.

Schleusner, G., Paulus Gerhardt, der evangelische Bekenner in Leid und Lied — ein Lebens- und Charakterbild im Sinne und Geiste Luthers 1883. Preis 75 Pf.

Schmieder, D. Ob.-Konf.-Rat, **Das Königl. Prediger-Seminar zu Wittenberg** in seinen ersten Anfängen. 1892. Preis 60 Pf.

Scholz, Prof., **Predigt am Jahresfest** des **Gustav-Adolf-Hauptvereins zu Naumburg.** 1886. Preis 40 Pf.

Schwierigkeit und Wichtigkeit der tüchtigen Predigt für die evangel. Kirche von F. H 1879. Preis 40 Pf.

Thiemann, K., Das Wesen der wahren Bildung. 1893. Preis 60 Pf

Wagner, Hugo, Wittenberg in Dichtung und Sage. Festgabe zum 28. Juni 1893, als dem Tage des 600jährigen Stadtjubiläums. 1893. Preis M. 1.—.

Wagner, H., Die Schloßkirche von Wittenberg in Vergangenheit und Gegenwart mit einem Bilde der neu hergestellten Kirche. 1892. Preis 75 Pf.

Wotschke, Dr. lic. th., **Brenz als Katechet.** Ein Beitrag zur Feier des 400jähr. Geburtstages des schwäbischen Reformators. 1900. Preis M. 1.40.

Zitzlaff, Superint. z. Fehrbellin, **Die Begräbnisstätten Wittenbergs und ihre Denkmäler** mit 10 Abbildungen in Kupferätzung. 1896. Preis Mk. 1.—.

Herrosé & Ziemsen, Gräfenhainichen.

Das Buch Koheleth

und die

Interpolationshypothese Siegfrieds.

Eine exegetische Studie

von

P. Dr. Laue, Lic. theol.,
Kemnitz b. Pritzwalk.

Wittenberg.
P. Wunschmann's Verlag.
1900.